ESTUDIOS

DERÁS NARRATIVO DEL SOBRENOMBRE DE «PEDRO» EN EL CONJUNTO DE MT 16,17-19

Un caso particular de la escuela exegética de Mateo *

Intentar, siquiera, decir algo, todavía no dicho, sobre Mt 16 suena casi a osadía exegética. Sin embargo, el calificado por U. Luz como «consenso crítico» [1] alcanzado por la exégesis en torno a dicho texto, tanto de parte católica como protestante, en el período relativamente breve de dos décadas, unido a los nuevos derroteros de la interpretación del NT, permite una aproximación al texto propuesto con ojos nuevos que, al parecer, descubren su riqueza más genuina, oculta, durante tiempo, por el fragor de la discusión dogmática [2].

Este estudio quisiera entrar, modestamente y de la mano de un caso particular, en el arte exegético y narrativo peculiar por el que la escuela de Mateo lleva a cabo su elaboración de la tradición sinóptica [3]. Con otras palabras, asomarnos al «Mateo» exégeta [4] —y teólogo—, como ejemplo del trabajo intelectual creyente del primitivo cristianismo, subyacente a los diversos grupos que compusieron, a partir de la tradición de Jesús, el conjunto del NT [5]. Además, es más que probable que tras Mt 16 se esconda una de las claves para comprender la tradición propia de la Iglesia particular sobre la que se asienta la escuela de «Mateo» [6].

* He preferido escribir el artículo en primera persona, porque lo he concebido como un diálogo con la bibliografía más reciente sobre el particular.

1 U. Luz, 'Das Primatwort Mt 16,17-19 aus Wirkungsgeschichtlicher Sicht', artículo que utilizo gracias a la copia manuscrita que del mismo me proporcionó el autor. Será publicado en breve en la revista *New Testament Studies*.

2 Para una historia de la exégesis de Mt 16,17-19 me remito a J. A. Burgess, *A History of the Exegesis of Matthew 16: 17-19 from 1781 to 1965 (Theological dissertation; Bâle, 1965)* (Edwards Brothers, Ann Arbor, 1976).

3 Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954). El éxito de la expresión «escuela de Mateo» no es casual. Parece una vía más que probable del trabajo intelectual del primitivo cristianismo.

4 Cf. G. Stanton, 'Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1983) 273-287.

5 A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca midrásica 4, Valencia 1985) 273-290.

6 Cf. R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Institución San Jerónimo, 23) (Edit. Verbo Divino, Estella 1991).

Asimismo, pudiera tratarse de una de las manifestaciones más claras de la primera disputa judeo-cristiana, originada por la reivindicación cristiana de la tradición del AT [7], al comprenderse los cristianos, a partir de su fe en Jesús como el Mesías esperado, como portadores/continuadores del «pueblo» y «reino/alianza» de Dios (cf. Mt 21,43) y, por tanto, de la historia de salvación veterotestamentaria. Por lo mismo, ésto pudiera descubrir una de las primeras «eclesiologías» cristianas más completas del NT, a partir de su reflexión sobre la tradición de Jesús acerca de este punto particular del «Israel fiel».

Es probable que el papel desempeñado por «Mateo» en el desarrollo del primitivo cristianismo se deje entrever también a través de este pasaje, una vez que podamos, siquiera barruntar, el medio y las circunstancias de su composición [8]. Quizá, sea ésto crear demasiadas expectativas al análisis de un sólo texto. De todos modos, este estudio que sigue, forma parte, junto con otros precedentes [9], de los trabajos previos para una obra más amplia sobre el evangelio de Mateo y su escuela, dentro del programa docente y de investigación que desarrollo en el Instituto Superior de Pastoral en Madrid: *Judaísmo y orígenes del cristianismo*, en que me inicié bajo R. Le Déaut en Roma, primero, y, sobre todo, bajo A. Díez Macho, en Madrid, después [10].

Esta investigación se sitúa en las coordenadas de los actuales estudios en torno a los orígenes del cristianismo [11]. Estos se abordan, como es lógico, desde diversos aspectos. La perspectiva socio-histórica, procedente, sobre todo, de la exégesis americana y anglosajona, y en la que quiere situarse la reciente obra española editada por R. Aguirre y otros: *Pedro en la Iglesia primitiva* [12], ha conseguido un merecido reconocimiento. Otra dimensión, no menos notable, de los orígenes del cris-

7 Cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966) 208-315; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33, München 1966) 26-33.159-161; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK I/1) (Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen/Vluyn, 1985) 70-72.

8 U. Luz, *Matthäus* I/1, 73-75.

9 A. del Agua, 'Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás', *EstBib* 45 (1987) 257-284; Id., 'Die «Erzählung» des Evangeliums im Lichte der Derasch methode', *Judaica* 47 (1991) 140-154. He presentado una ponencia para ser leída en el Seminario sobre el evangelio de Mateo de la SNTS en su 47ª Asamblea General con el título 'Derashic Hermeneutics and Truth in Mt 1-2'.

10 Aunque sea sólo de pasada, y sin perder el sentido del humor, habiendo dejado pasar un espacio de tiempo suficiente para ver las cosas sin visceralidad, he de denunciar desde aquí el uso y abuso, hasta niveles que podrían rayar el plagio, de mi obra *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, por parte de la obra pareja de D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura* (Madrid 1987): tesis, planteamiento sistemático del derás, clasificación por contenidos... Cada uno es muy libre de seguir avanzando en un campo de investigación, pero citando a los anteriores adecuadamente. Mi trabajo con el malogrado Prof. A. Díez Macho, entre 1980 y 1984 no justifica a nadie para usar sin citar; mi trabajo personal quedó reflejado en la carta que el mismo Díez Macho, todavía en vida, dirigió a quien he mencionado.

11 Como bibliografía más reciente sobre el particular: A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba-Madrid 1991).

12 Cf. nota 6.

tianismo es la hermenéutico-teológica. En ella quiere situarse este estudio pero sin renunciar a las aportaciones de la primera, porque la óptica socio-histórica implica, sin género de duda, consecuencias hermenéuticas.

1. El consenso critico alcanzado por la exegesis en torno a Mt 16

Como dejé ya dicho, quiero, en primer lugar, dar los trazos elementales del «consenso crítico» al que los exégetas de Mateo dicen haber llegado en la interpretación de Mt 16. Distingo el campo católico y el evangélico/protestante. De parte evangélica me centro, aún a riesgo de simplificar demasiado, en el exégeta de Mateo más significativo del momento, U. Luz. De parte católica me fijaré en la reciente investigación de Gérard Claudel, la más extensa y documentada del momento. No renuncio, por supuesto, a otras obras de carácter ecuménico, tanto más interesantes en punto tan candente.

En una ponencia («main paper») que llevaba por título *Mt 16,17-19 desde el punto de vista de la historia de su influjo (Mt 16,17-19 in Wirkungsgeschichtlicher Sicht),* U. Luz, catedrático de NT de la Universidad de Berna, exponía en el 45° Congreso de la «Studiorum Novi Testamenti Societas», el día 25 de Julio de 1990, lo que él calificaba expresamente de «consenso crítico» dominante en la exégesis actual del pasaje en cuestión. Afirmaba, además, que el consenso englobaba a la exégesis tanto evangélica como a buena parte de la católica. Y lo sintetizaba en tres puntos básicos. Primero, que la palabra sobre la piedra/roca *(Felsenwort)* es de origen postpascual. En segundo lugar, que en el texto de referencia no se trata de un Primado de Jurisdicción propiamente dicho, sino de una primacía de índole no jurídica. A este respecto, Pedro sería considerado más bien como un portador preferente de la tradición de Jesús. Y, tercero, que el texto no trata propiamente de la sucesión apostólica, sino que ésta pertenece a la historia de la interpretación del pasaje *(die Wirkungsgeschichte).*

De parte católica, la tesis de Gérard Claudel, *La confession de Pierre. Trajectoire d'un péricope évangélique* (Paris 1988), defendida en la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, el 23 de junio de 1986, para la obtención del doctorado, puede servirnos de buen punto de referencia. Prologada por el obispo de la diócesis de Saint-Dié, a la que Claudel pertenece como sacerdote, hace todavía más fuerte, si cabe, este consenso. Afirma Claudel que «en Mt 16,18, comme en 1 Co 15,5 et Lc 24,34 Pierre fonctionne avant tout come le garant concret de la foi précédemment énoncée... Les questions d'organisation des communautés et de justification de cette organisation dans ses prétentions et ses structures ne surgissent qu'ultérieurement» [13].

13 G. Claudel, *La confession de Pierre. Trajectoire d'un péricope évangélique* (Etudes bibliques, n.s. 10) (Paris 1988) 371.

Como aportaciones de índole ecuménica, el consenso lo representan dos obras, principalmente. En los Estados Unidos, la obra editada por R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann, *Peter in the New Testament*, Minneapolis 1973 (ed. española, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander 1976). En Alemania, por la obra *Papsttum als ökumenische Frage*, editada por la Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Mainz-München 1979, de carácter más crítico que la precedente.

Sería injusto olvidar aquí la reciente obra española, mencionada más arriba, editada por R. Aguirre y colaboradores, *Pedro en la Iglesia primitiva*, que, claramente, parte de los supuestos de las anteriores.

A pesar de este consenso crítico, quedan todavía cuestiones pendientes en torno a Mt 16. Así, Claudel tiene su punto de vista particular, como se verá, en torno a la cuestión tradición-redacción del pasaje. Además, se discute aún acerca de si la palabra sobre la roca (Felsenwort) se remonta hasta la comunidad primitiva cristiana o sólo a la época postapostólica.

2. Los datos del NT del sobrenombre de «Pedro» dado por Jesus a Simon

En este apartado trato de elencar los datos que ofrece el NT en conjunto acerca de las designaciones del primero de los apóstoles, prestando especial atención al sobrenombre de «Pedro», tanto en su versión aramea *(kyp')*, como la forma aramea helenizada por transliteración, *Κηφᾶς*, o traducida al griego, *Πέτρος*.

Ninguno de los evangelistas nos ha referido una escena que pudiera ser considerada como la imposición del sobrenombre de «Pedro» a Simón (griego) —Simeón (hebreo). Sin embargo, es uno de los hechos más documentados del NT que una de las figuras más importantes de la Iglesia primitiva, de nombre Simón, era también conocido por «Cefas» *(kyp')* en arameo o por *Πέτρος* en griego. Los evangelistas recogen la memoria del cambio de nombre, tal como si éste hubiera sido llevado a cabo por el mismo Jesús: «instituyó a los Doce y puso a Simón el nombre de Pedro (*καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον*)» (Mc 3,16; par Mt 4,18; cf. Mt 10,2; Lc 6,14; Hch 10,5). Parece, pues, que el conocido nombre de Cefas o Pedro le fue impuesto a Simón por Jesús [14].

Puede considerarse como probado que el nombre original del apóstol era el semítico *šm'wn*, transliterado dos veces al griego como *Συμεών* [15], pero las más de las veces como *Σίμων* [16]. En el sentido que se

14 C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978) 308. G. Claudel, op. cit., 141.

15 Hch 15,14; *Συμεὼν Πέτρος* 1 P 1,1.

16 Mt 17,25; Mc 1,16.29.30.36; 14,37; Lc 4,38; 5.3.4.5.10; 22,31; 24,34; Jn 1,42.43; 21,15.16.17.

estudia en el apartado siguiente, Jesús le confirió el sobrenombre arameo de *Kyp'*, tal como ya he dejado dicho, y que se encuentra nueve veces en el NT, con la forma helenizada de *Κηφᾶς* [17]. Juan es el único de los evangelistas que ofrece esta forma aramea del nombre (Jn 1,42). En Pablo se encuentra ocho veces [18], dato que le llevaba a H. Dodd a afirmar: «no cabe duda que éste era el nombre por el que los cristianos de lengua aramea conocían al apóstol en los primeros días, como demuestra el testimonio de las epístolas paulinas» [19]. Habría, pues, fundamento para afirmar que hay una tradición aramea o ligada a ella en la Iglesia primitiva.

Este sobrenombre aparece traducido muy pronto al griego por *Πέτρος*, que es en el NT la designación más común del apóstol [20]. El término *Πέτρος* pierde pronto su valoración de sobrenombre descriptivo [21] para convertirse pronto en un simple nombre propio [22]. A este propósito, señala Claudel que *Πέτρος* parece haber seguido un camino semántico parejo al de *χριστός*, aplicado a Jesús. La fórmula *Σίμων Πέτρος* es comparable sintácticamente a la de *'Ιησοῦς Χριστός* [23] (cf. Jn 1,42).

3. El sobrenombre de «Pedro», inseparable de la simbolica de «los Doce»

Los datos anteriores permiten dar un paso más en lo que es el objeto de este estudio: el sentido del sobrenombre de Pedro y su trayectoria semántica e histórica hasta llegar a la explicación derásica que del mismo ofrece Mt 16. Para ello, creo que hay que situarse, de entrada, en la perspectiva del *derás eclesiológico* neotestamentario. De ello trato ampliamente en mi obra *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. «Por *derás eclesiológico*, entendemos la presentación e interpretación de la Iglesia como el pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos mediante la aplicación de los componentes del antiguo Israel: al viejo pueblo, portador de la promesa, le corresponde, por derás, el nuevo pueblo, portador de la salvación escatológica —y a semejanza de la economía antigua —en una nueva alianza por la que Dios ejerce su reinado en la comunidad de los creyentes» [24]. Se trata, pues, de la expresión de la «eclesiología» del NT en las mismas categorías en las que Israel expresaba su identidad religiosa como pueblo de Dios. La

17 Jn 1,42; Ga 1,18; 2,9.11.14; 1 Co 1,12; 3,22; 9,5; 15,5.
18 Cuatro en Gálatas y cuatro en 1 Co, cf. nota anterior.
19 C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 310.
20 *Πέτρος*: Mt 23x; Mc 19x; Lc 18x; Jn 34x; Hch 56x; Ga 2,7.8; 1 P 1,1; 2 P 1,1.
21 C. H. Dodd, op. cit., 308 nota 11.
22 G. Claudel, op. cit., 141 s. C. H. Dodd. op. cit., 308.
23 G. Claudel, op. cit., 142.
24 A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 210.

organización de la comunidad mesiánica se había de hacer trasponiendo los elementos que constituían el antiguo Israel.

En efecto, Jesús se entendió a sí mismo como aquel a través del cual Dios llevaba a cabo la reunión escatológica de Israel. Con ello, entendía su misión a la luz de la predicación profética que anunciaba la reunión del Israel disperso, es decir, el restablecimiento del Israel fiel que Dios quería desde siempre [25].

La tradición a que se remonta Mc 3,16 vincula los dos enunciados: «instituyó a los Doce» y «puso a Simón el nombre de Pedro», mostrando que ambos constituyen una sola tradición (cf. 1 Co 15,5 donde Pablo menciona primero la aparición a Cefas y, seguidamente, a los Doce). Ello es muestra de que esta tradición no es de simple orden biográfico. Con ambos gestos complementarios, Jesús se eleva sobre la historia profana, efectuando claros signos proféticos con que da a entender el comienzo de la reunión del Israel escatológico en su totalidad. En el sentido, por tanto, que trataré de explicar posteriormente, a propósito de Mt 16, la acción de Jesús, imponiendo el sobrenombre *Kyp'* y creando el grupo de los Doce, se inscribe en el mismo registro ideológico propuesto.

Esta tradición de referencia, que vincula tan estrechamente a los Doce y a Pedro, viene confirmada por el motivo de la piedra/roca en la tradición veterotestamentaria a que ha recurrido la simbólica de los Doce, tal como ha señalado A. Jaubert [26]. En el AT se encuentran, en efecto, las doce estelas de la alianza de Ex 24,4, así como las doce piedras erigidas por Josué para conmemorar el paso del Jordán (Jos 4,3-9). En la tradición rabínica posterior se encuentra en el *Pirqé de R. Eliézer*, cuando dice que en la noche de Betel Jacob eligió doce piedras para reposar la cabeza «para expresar que de él habrían de surgir doce tribus» [27]. También el *Yalkut Shimeoni* 1,766 y ExR 15 (76a) [28]. El primero de los textos es punto de referencia para algunos autores que, conectándolo con el dicho de elección (Mc 3,16), ven en Pedro el Abrahán escatológico [29]. Y ExR 15 (76a) aplica a los doce hijos de Jacob la simbólica de la piedra que el texto precedente refiere a Abrahán, «la roca (*Πέτρα*) de la que habéis sido tallados» (Is 51,1). En Ap 21,4 se encuentra también la cifra de los doce Apóstoles en conexión con el motivo de la

25 Cf. entre otros N. Lohfink, *Das jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Herder, Freiburg 1987) 57 s. Interesante, desde el planteamiento midrásico, D. Miller-P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature* (Studies in the Bible and Early Christianity, 21) (Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990) 116-132.

26 A. Jaubert, 'La symbolique des Douze', en A. Caquot-M. Philonenko (ed.), *Hommages à A. Dupont-Sommer* (Adrien-Maisonneuve, Paris 1971) 453-460.

27 PRE 25,3.

28 Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmund und Midrasch*, I (München 1926) 733.

29 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (ThhKzumNT 2) (Berlin 1989) 78. M. A. Chevallier, 'Tu es Pierre, tu es le Nouvel Abraham (Mt 16,18)', ETL (1982) 375-387.

piedra: «la muralla de la ciudad [la Jerusalén celeste] se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero».

En conclusión, la acción simbólica de elegir al grupo de los Doce y la imposición del nombre de *Kyp'* a Simón dependen, en la mentalidad de la época, de la misma idea comunitaria y del mismo proyecto «eclesial» [30].

4. El contenido semantico de Kyp'

Entre los exégetas de Mt 16 parece haberse impuesto el criterio de que no es posible partir de Mt 16,18 para deducir el sentido auténtico del sobrenombre *kyp'*, particularmente, a partir del trabajo de P. Lampe [31]. Parece, pues, que hay sobradas razones para distinguir entre la imposición del sobrenombre como tal y la interpretación que del mismo ofrece Mt 16,18. Más aún, el texto de Mt 16 parece dar por hecho que el apóstol había recibido ya el sobrenombre y que Jesús expone su contenido en función de la respuesta del apóstol: «tú eres el Cristo» (Mt 16,16).

Me parece preferible, pues, proceder a exponer primero, de forma crítica, la tesis de Lampe sobre el contenido semántico del arameo *Kyp'*, así como de los términos griegos *Πέτρα* y *Πέτρος*. En efecto, procede Lampe pasando revista al término *Kyp'* en los diversos «corpus» de libros que pueden aclarar su sentido (Targumes palestinenses: Geniza del Cairo y Neophity I; el Tg samaritano y el arameo cristiano-palestinense; Talmud y Midrases; material epigráfico de Palestina; Tg Fragmentario y PsJ; Qumrán: 1Q Genesis Apokryphon y Tg de Job; Talmud babilonense; Tg Onqelos y Jonatán), y llega a la conclusión de que, en el arameo palestinense del siglo primero, el sobrenombre no implicaba el sentido de «roca» (Fels), sino el de «piedra» (Stein). Y ésta quiere ser su aportación más original. El propio término griego *Πέτρος* traduce bien el sentido literal de «piedra», afirma Lampe. Por ello, considera inútil buscar una significación teológica o eclesial tras el sobrenombre antes de Pascua [32]. Lampe, pues, no vería tras *Kyp'* otra intención que la existente tras el calificativo de *Βοανηργές*, dado por Jesús a los hijos del Cebedeo (Mc 3,17) [33]. Tampoco considera que tras el juego de palabras *Πέτρος-Πέτρα* de Mt 16,18 haya que ver un texto arameo subyacente en que el término *Kyp'* se encontrara repetido, sino la interpretación del cristianismo helenístico [34].

30 G. Claudel, op. cit., 141.

31 P. Lampe, 'Das Spiel mit dem Petrus-Namen, Mt 16,18', NTS (1978/79) 227-245.

32 Ibid., 'Vor Ostern verbarg sich hinter dem Namen kein geistlicher oder ekklesiologischer Sinn', 239.

33 V. Taylor, *The Sayings of Jesus* (SCM Press, London 1950) 204 lo califica de simple «nickname», un apodo, como «los hijos del trueno».

34 P. Lampe, art. cit., nota 30, 243.

La crítica, sin embargo, no ha aceptado pasivamente las posiciones radicales de Lampe. Ultimamente, ha sido G. Claudel, quien ha aportado matizaciones más convincentes: «L'idée d'un Jésus ne pensant pas qu'à faire de la théologie ou de la spiritualité, mais sachant donner, à l'occasion, à l'un de ses disciples un surnom d'abord humoristique nous est, a priori, très sympathique. Mais nous sommes loin d'être sûr qu'elle fournisse une explication intégrant d'un façon satisfaisante toutes les données du dossier. Si *kyp'* n'était, au départ, qu'un surnom occasionnel sans portée théologique, on s'explique mal que, dans les traditions les plus anciennes, Kefas, sa forme grécisée, soit rattachée, d'un façon si intime, à l'évocation du groupe des Douze, entité à la connotation ecclésiologique incontestable... Le surnom de *Kyp'* puvait jouer, comme tout bon surnom, sur plusieurs registres: aux destinataires du message de sélectionner le plus pertinent en fonction de leur point de vue et des données de l'heure! Mais il nous semble vraiment difficile d'écarter a priori le registre théologique, quel que soit par ailleurs le contenu sémantique exact que l'on donne alors au terme *kyp'*» [35].

De la posición de Lampe es aceptado, como digo anteriormente, no tomar como punto de partida Mt 16,18 para determinar el contenido semántico de *Kyp'*. Sin embargo, la conclusión a que pretende llegar, en el área del arameo del siglo primero, requiere ser matizada. Efectivamente, el examen del término *Kyp'* en los pasajes del Talmud y la Misná apoyan, ciertamente, la tesis de Lampe. Pero, tal como prueba el siríaco, la acepción de *Kyp'* con el sentido de «piedra» no está limitada al arameo más reciente, sino que afecta también a esta lengua que floreció literariamente con posterioridad al nacimiento del cristianismo. Otras investigaciones al respecto habían mostrado ya que *Kyp'* en siríaco significaba «piedra» y no «roca» [36]. El propio juego de palabras *Πέτρος-Πέτρα*, tras el que puede haber un texto semítico que repitiera el vocablo *Kyp'*, es claro que no puede explicarse a partir del siríaco, sino a partir del arameo palestinense del siglo primero. La versión peshitta repite *K'p'* en Mt 16,18, conservando el sentido original arameo y en razón de la supervivencia del sentido arameo de *Kyp'*, es decir, «roca». Parece, pues, que en el arameo palestinense del tiempo de Jesús *Kyp'* significaba «roca» y que el sentido de «piedra» del *K'p'* siríaco es la resultante de una derivación semántica ulterior.

Por otra parte, Lampe parece no reconocer todo su valor a las versiones targúmicas. La propia versión LXX traduce cerca de doscientas cincuenta veces un *'bn* hebreo por el sustantivo *λίθος* o el adjetivo *λιθίνος*. Los targumes traducen el hebreo *'bn* preferentemente por el equivalente arameo *'bn'*, pero si para ellos el *kyp'* tuviera el sentido de «piedra» (Stein), se encontraría, al menos alguna vez, la equivalencia

35 G. Claudel, op. cit., 339 s.

36 A. F. J. Klijn, 'Die Wörter «Stein» und «Felsen» in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments', ZNW 50 (1959) 99-105, citado por G. Claudel, op. cit., 340.

'bn-Kyp'. Esto sucede únicamente tres veces en el libro de los Proverbios. Es, sin embargo, Proverbios el único caso del AT en que a *λίθος* de LXX corresponde un *Kyp'* en el Targum. Por tanto, para el Tg de Proverbios, *Kyp'* es el equivalente de *'bn* y de *λίθος* y significa «piedra». Las peculiaridades de este targum, sin embargo, no permiten sacar conclusiones, puesto que es en época relativamente tardía, cuando *Kyp'* ha adquirido el sentido de «piedra» en arameo; pero en época más antigua tenía el sentido de «roca», como atestiguan los demás targumes del AT. En treinta y cinco ocasiones a *Πέτρα* de LXX le corresponde un *Kyp'* del targum. En los textos correspondientes del TM, se encuentra una vez *kyp'*, una vez *ṣwr*, y treinta veces *ṣl'*, ya como nombre común, ya como nombre propio para designar a la ciudad conocida hoy día bajo el nombre de Petra. La conclusión, pues, parece imponerse en el sentido que, fuera del Tg de Proverbios, los targumes del AT son testigos de una época de la lengua aramea en que *Kyp'*, a semejanza del *ṣl'* hebreo y de *Πέτρα* en griego, significaba «roca» y ponía el acento, según parece, en la idea de solidez y estabilidad atribuía a este lexema. Esta idea puede entenderse mejor a la luz de la traducción targúmica de la expresión hebrea «Dios mi roca» (hebreo *ṣl'* o *ṣwr)* de una forma simbólica por «Dios mi fuerza» *(twqpy)*.

Son, sin embargo, los textos de Qumrán los que confirman más expresamente el sentido propuesto para el arameo *Kyp'*. Así, en el manuscrito del targum de Job, de la primera mitad del siglo primero, tal como se data comúnmente, se utiliza dos veces *Kp'* en pasajes en los que el TM se encuentra *ṣl'* y en LXX *Πέτρα*. En los fragmentos arameos del libro de Henoc se encuentra una vez el estado enfático de *Kp'* en 4QEn^{c} y una vez en estado absoluto *Kp* en 4QEn^{e}. Estos pasajes pertenecen respectivamente a 1 Hen 89,32 y 1 Hen 89,29, y en ambos casos se trata de una designación críptica del Monte Sinaí.

Cualquiera que sea, pues, la trayectoria semántica del arameo *Kyp'* en tiempo posterior, en época antigua tenía el sentido de «roca» y no sólo de «piedra» [37]. Este parece ser, con toda probabilidad, el sentido del sobrenombre del discípulo. Y éste es el sentido que se encuentra en la actualización derásica ulterior del juego de palabras *Πέτρος-Πέτρα* en Mt 16,18, como se verá. Este procedimiento parece situarnos no sólo en la escuela derásica cristiana de Mt, sino en un arameo palestinense antiguo. Como ya dije, el sentido semántico de *Kyp'* aporta la idea de solidez y estabilidad.

37 En toda esta crítica sobre el sentido semántico de *ky'* soy deudor de G. Claudel, op. cit., 338-343.

5. El sobrenombre Kyp', «Pedro», explicado por medio de un recurso derasico al conjunto de tradiciones veterotestamentarias de la «construccion»

Con este punto quinto, se alcanza el momento central de este estudio. Prefiero indicar por adelantado los puntos centrales de la tesis que sostengo y que desarrollo a continuación. Primero, la imposición del sobrenombre de *Kyp'* a Simón se basa, a mi entender, en el recurso derásico a las tradiciones exegéticas del AT en que aparece Dios bajo la imagen de un constructor edificando sólidamente sobre piedra/roca. Imagen que, como se verá, aparece en la tradición del AT con diversos sentidos teológicos y que, como en tantos otros casos procede del mundo profano e ilustra el universo religioso de Israel. Segundo, la imagen de Dios constructor sobre la roca debe entenderse en el conjunto de símbolos (Bildgruppe) o campo semántico de la «construcción/edificio» con que la tradición veterotestamentaria representaba, junto con otras imágenes como «plantación», «viña», «templo», «casa», etc., la identidad histórico-salvífica y escatológica de Israel como pueblo de Dios, pueblo que Dios construye sobre la base sólida y firme contenida en la imagen de la roca. Tercero, con ello, Jesús retoma tradiciones veterotestamentarias que aparecen sobre todo en la predicación de los profetas. Los propios escritos de la secta de Qumrán abundan en dichas imágenes. Parece, pues, que lo lógico sea pensar que estamos ante un mundo de representaciones comunes. Cuarto, la «construcción» que Jesús proyecta realizar sobre la «roca», representada en el discípulo a quien da el sobrenombre de «Pedro», es el pueblo escatológico de Dios, tal como indiqué anteriormente. Quinto, con dicho gesto Jesús se atribuye una acción que la tradición del AT reserva a Dios (o al Mesías), a quien atribuye la «construcción» del Israel escatológico. Y sexto, los escritos del NT recurrirán posteriormente a la imagen de la construcción y a las demás ya citadas para describir y presentar con todo lujo de detalles a la «Ecclesia» cristiana.

5.1. *La noción de Dios constructor sobre la base sólida de la piedra/roca y sus interpretaciones en la tradición del AT*

De lo dicho hasta ahora se desprende que entiendo el significado del papel asignado a Simón, al otorgarle el sobrenombre de Pedro, indisolublemente unido a la simbólica de los Doce [38]. Dicho papel, representativo de la roca sobre la que se asienta la construcción pretendida por Jesús, es personal e intransferible y termina al mismo

38 Cf. particularmente A. Jaubert, 'La symbolique des Douze', en A. Caquot-M. Philonenko (ed.), *Hommages à A. Dupont-Summer* (Adrien-Maisonneuve, Paris 1971) 453-460. 454 s.

tiempo que termina la simbólica de los Doce, una vez que la misión cristiana superó las fronteras de Israel.

A continuación se recogen y estudian los textos que tratan explícitamente de la simbólica de la «piedra», tratando de encontrar en ellos sus connotaciones y aplicaciones histórico-salvíficas, tanto cuando se aplican sólo al Mesías futuro, como cuando incluyen al pueblo de Dios, unas veces implícita y otras explícitamente, dejando para el apartado siguiente, al tratar de Mt 16, las tradiciones exegéticas de la construcción sobre la roca que incluyen el verbo bnh/οἰκοδομεῖν referido explícitamente a la comunidad o pueblo de Israel fiel en sentido histórico salvífico o escatológico.

El derás eclesiológico y el cristológico del NT han prestado particular atención a Is 8,14; 28,16 y Sal 118,22 [39]. Pero no deben olvidarse Is 51,1-2; Za 3,8-9; 4,7-10 (6,12-13) y Dn 2,34 s. 44 s. Veamos, pues, los diversos registros teológicos en que resuenan estas tradiciones.

a) Is 8,14-15: «*El será piedra (λίθος) de tropiezo y roca (πέτρα) de precipicio para las dos casas de Israel, será lazo y trampa para los habitantes de Jerusalén. Tropezarán en ella muchos, caerán se destrozarán, se enredarán y quedarán cogidos*».

El pasaje se inserta en el contexto de una amenaza (Is 8,11-15) con que el profeta Isaías amonesta a su pueblo durante la guerra siro-efraimita. Para Isaías, el verdadero peligro le viene a Judá no de los asirios, sino de la proximidad de su Dios que trata de corregirlos, y que puede convertirse para ellos en piedra de tropiezo. El pueblo de la Alianza puede verse sorprendido de un modo repentino e inesperado por el juicio de Dios. Sin creencia, pues, no hay subsistencia posible [40].

El texto de Is 8,14-15 es calificado por algunos como un midrás de Dt 32: «desdeñas a la roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te engendró... Pues, ¿cómo un sólo hombre puede perseguir a mil, y dos poner en fuga a una miriada, sino porque su Roca se los ha vendido, porque Yahveh los ha entregado? Mas no es su Roca como nuestra Roca, y nuestros enemigos son testigos» (vv. 18.30 s.) [41]. Pero habría que resolver la cuestión nada fácil de la fecha del *cántico de Moisés*. En todo caso, el hecho de que, en numerosos pasajes del AT, «roca» sea un atributo de Yahveh, imagen que indica firmeza y estabilidad, ha favorecido el ulterior sentido mesiánico de los pasajes que tratan del símbolo de la piedra. Los escritos rabínicos refieren la piedra de Is 8,14 al Mesías, así bSanh 38a [42]. El derás del NT aplica esta tradición exegética a Cristo, así Rom 9,33 y 1 P 2,8. Sin embargo, en ambos casos puede destacarse la *situación de decisión* que se ha dado con la piedra, Cristo. De hecho en 1 P 2,4 s se encuentran seguidas la aplicación cristológica y eclesiológi-

39 A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 182-84.
40 Cf. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja* (ATD, 17) (Göttingen 1960) 86.
41 D. Miller-P. Miller, *The gospel of Mark as Midrash*, op. cit., nota 24, 124.
42 Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, III, 276. J. Jeremias, λίθος, TWNT, IV, 277.

ca de las tradiciones exegéticas del símbolo de la piedra que a renglón seguido se aducen como «prueba» de su aplicación derásica concreta: «Acercándoos a *él*, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida, preciosa ante Dios, *también vosotros* cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual...».

b) Is 28,16: «*Pues así dice el Señor: Mirad, yo coloco en Sión una piedra probada, angular, preciosa, de cimiento: 'quien se apoya no vacila'*».

De nuevo, nos encontramos ante un texto con la imagen de Dios constructor sobre la roca. La añadidura *ἐπ'αὐτῷ* a Is 28,16 en la versión LXX (cod. B: *ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχύνθῇ*, «el que cree no se avergonzará»; pero cod. A min.: *ὁ πιστεύων ἐπ'αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ*, «el que cree en él no se avergonzará») es, en opinión de J. Jeremías, la más antigua interpretación mesiánica de un dicho sobre la piedra en el AT [43]. Dicha identificación del Mesías con la piedra de cimiento divina viene corroborada por el targum de los profetas a dicho pasaje.

Tg Is 28,16: «Por ello, así ha dicho Yahveh Dios: He aquí que Yo *nombro un rey* en Sión, *un rey poderoso (tqyp), fuerte, terrible; lo haré fuerte ('tqpnyh) y poderoso, ha dicho el profeta, pero los justos* que hayan creído en estas cosas, cuando *llegue la calamidad* no se espantarán».

El NT es también testigo de la aplicación derásica de la piedra de Is 28,16. Los ya citados textos de 1 P 2,6; Rm 9,33; 10,11 y Ef 2,20 identifican la piedra de fundamento con Cristo. Pero, como ya dijimos antes, dichos textos se aplican también en el campo del derás eclesiológico. «Ya no sois extraños... edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor» (Ef 2,19-21). El Mesías, pues, como personalidad corporativa es identificado con la piedra angular del edificio con que es descrita la Iglesia, pueblo de Dios de la Nueva Alianza [44].

c) Is 51,1-2: «*Ecuchadme, los que vais tras la justicia, los que buscáis al Señor: Mirad la roca (ṣwr; πέτρα) de donde os tallaron, la cantera de donde os extrajeron; mirad a Abrahán vuestro padre; a Sara que os dio a luz: cuando lo llamé era uno pero lo bendije y lo multipliqué*».

El texto de referencia se encuentra entre los oráculos de consolación con que el deutero Isaías se dirige a Sión, a los que regresan del destierro babilónico. Entre los recursos al pasado, utilizados por el profeta, para fundamentar la esperanza se encuentra el recurso tipológico de naturaleza biográfica a la vida de Abrahán [45]. Abrahán se convierte

43 J. Jeremias, ibid., 276.

44 Cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThKzNT, X,2) (Freiburg 1982) 152-160.

45 Así M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Clarendon Press, Oxford 1985) 375 s.

en tipo/figura por su favorable respuesta a la orden de volver a la tierra prometida. Al pueblo se le pide que repita esta acción del patriarca. Así como a Abrahán se le prometió una gran descendencia y bendición (Gn 12,1-3), verificada en la historia siguiente, así se garantiza a los exiliados una renovación nacional si éstos siguen su ejemplo. Como Abrahán que siendo uno se multiplicó, así Israel, su antitipo, puede prever una restauración gloriosa si vuelve al país, aunque sea un pequeño resto [46].

Pero lo que nos interesa para el objetivo de este estudio es que Abrahán es descrito simbólicamente como «roca», con la clara connotación de «progenitor» (ancestro) de Israel [47], de ahí que sea llamado «padre» y Sara «madre». Algunos exégetas estiman que la simbología de la «roca» del templo se traspasó a Abrahán en época del destierro, en razón de su destrucción [48], por cuanto que el origen de dicho simbolismo tiene que haber procedido del significado del templo, como imagen histórico salvífica del pueblo de Israel, en tanto que garante de la presencia divina.

La simbólica de la «roca» tiene también resonancia teológica en el contexto de la creación. A este propósito, fue J. Jeremias quien insistió en la importancia de la roca cósmica en el judaísmo tardío [49]. Este mundo, al ser creado por Dios, fue asentado, para garantía de su estabilidad y solidez, sobre la roca cósmica. En este sentido, la aplicación derásica de Is 51,1 se encuentra en el midrás *Yalkut Shimeoni* 1,766, donde Abrahán es presentado como la roca sobre la que Dios asentó el mundo en el momento de su creación [50]. A la hora, sin embargo, de aplicar dicho Midrás a la exégesis del nombre de Pedro, o a Mt 16, nos encontramos con la dificultad de su datación. El hecho de que en el pasaje se encuentren términos griegos semitizados ha hecho pensar a algunos autores en una imitación polémica de Mt 16,18 [51]. La tesis, pues, que pretende hacer de Pedro el nuevo Abrahán se encontraría, por

46 En Ez 33,24 se encuentra el recurso a la tipología de Abrahán en sentido contrario, en cuanto que el profeta invita a huir de las falsas seguridades... vv. 25-29.

47 Así N. A. Van Uchelen, 'Abraham als Felsen', ZAW 80 (1968) 183-191. «Abraham als 'genitor' wird mit dem Wort ṣwr umschrieben», 189.

48 Así J. Ringger, 'Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16,18 vor allem in Lichte der Symbolgeschichte', en M. Roesle-O. Cullman (ed.), *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen* (Stuttgart-Frankfurt 1959) 271-347, espec. 279-285.

49 J. Jeremías, 'Golgotha und der heilige Fels', *Angelos* 2 (1926) 74-128.

50 El texto puede verse en H. L. Strack-P. Billerbeck, I, 733: «Veo a aquellos que han precedido a la creación del mundo. Es como un rey que quiso hacer una construcción. Hizo excavar cada vez más profundo buscando poner los cimientos, pero encontró corrientes subterráneas; lo mismo en muchos lugares. Entonces hizo escavar en otro sitio y en lo profundo encontró una roca (ptr'). Dijo, entonces: voy a construir aquí. Puso los fundamentos y construyó. Así intentó Dios crear el mundo. Se sentó y pasó revista a la generación de Henoc y a la generación del diluvio. Se dijo: ¿para qué he de crear el mundo si los que nazcan han de ser impíos que me contraríen? Pero cuando Dios vio a Abrahán, que iba a nacer, dijo: he aquí que he encontrado una roca (ptr') sobre la que puedo construir y poner los cimientos del mundo. Por eso dio a Abrahán el nombre de «roca» (ṣwr) según Is 51,1: «Mirad la roca de la que habéis sido tallados» (Yalkut Shimeoni 1,766).

51 G. Claudel, op. cit., 356, donde se indican también otros autores en este mismo sentido.

todo ello, un tanto debilitada, porque cabría pensar que la tradición rabínica hace de Abrahán el Pedro auténtico. Sin embargo, sea lo que fuere de dicha tradición exegética, que identifica a Abrahán con la roca sobre la que Dios construyó el mundo, el texto de Is 51,1 s no puede descartarse por su contribución a la simbólica de la piedra en el ámbito de la tradición del AT [52].

d) Sal 118,22: «*la piedra (λίθος) que desecharon (ἀποδοκιμάζειν) los arquitectos, es ahora la piedra angular*».

El relieve del Salmo 118 en el derás del NT se debe a la importancia que ya tenía en el judaísmo [53]. Limitándome al versículo en cuestión, el sentido literal del texto no ofrece dificultad: una piedra desechada y menospreciada por los contructores fue colocada en la construcción como sillar que sostiene una de las esquinas de la casa o incluso el portal [54]. Con la imagen, pues, de la piedra se dice que un rechazado fue elevado a un puesto de gran relieve. La propia terminología de la construcción que utiliza el Salmo favoreció, sin duda, su aplicación histórico salvífica singular, el Mesías, y colectiva, el pueblo de Dios.

En el judaísmo, la piedra de Sal 118,22 fue relacionada con Abrahán, David y el Mesías [55]. Así el Targum relaciona la piedra con el más joven de los hijos de Jesé: «el muchacho (tly') que rechazaron los constructores, de entre los hijos de Jesé, el justo, ha sido constituido rey y dominador». El propio NT es testigo de la interpretación histórico salvífica del Salmo. Citas del v. 22 se encuentran en Mc 12,10 s, par. Mt 21,42; Lc 20,17; Hch 4,11; 1 P 2,7; una alusión en Mc 8,31/Lc 9,22 [56]. de la identificación de la piedra de Sal 118,22 con Jesús en el derás cristológico del NT ya he tratado en otro lugar [57], aquí interesa, sin embargo, destacar su resonancia en el derás eclesiológico. En este sentido, me parece de importancia la cita del Salmo en la conclusión de la parábola de los viñadores homicidas en Mt 21,43, par Mc 12,10 s. Está de sobra claro que en el contexto se quiere mostrar el rechazo y la exaltación de Jesús. Pero la suerte de Jesús no se ve como exclusiva: «si como sucede frecuentemente en la tradición bíblica, se contempla al pueblo de Dios como templo que Dios construye, el oráculo dice: el Mesías rechazado y asesinado por su propio pueblo aguanta y sostiene toda la casa de

52 Así parece probarlo el texto de Mt 3,9: «...porque os digo que puede Dios de estas *piedras* dar *hijos* a Abrahán». Texto que es testigo de la paronomasia existente en hebreo entre 'bn-bn.

53 La razón por la que el derás del NT recurrió tan frecuentemente al Sal 118 se debe a la gran importancia que este Salmo alcanzó en el judaísmo: la súplica *hwsy'h n'* (v. 25) se decía como fórmula antigua en la fiesta de las tiendas; los Salmos 113-118, componentes del Hallel, formaban parte del ciclo festivo de otoño y Pascua. Por lo demás, en el judaísmo, el v. 22 fue relacionado con Abrahán, David y el Mesías. Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, I, 875 s.

54 Cf. H. J. Kraus, *Teología de los Salmos* (Sígueme, Salamanca 1985) 263-265.

55 Cf. nota 52.

56 Cf. J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1980) 281-287, espec. 285.

57 A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 182-184.

Dios» [58]. Por ello, Mateo, recuperando probablemente el sentido original de la parábola, propone un comentario escriturístico por el que aplica derásicamente el juicio del Salmo a la situación del oyente/lector: «por eso, se os quitará el Reino y será dado a un pueblo que le hará producir sus frutos» (Mt 21,43). Más aún, en un segundo paso el oyente es juzgado según la respuesta personal que dé al hijo que le sale hoy a su encuentro: «todo el que caiga sobre esta piedra se destrozará, y a aquél sobre quien cayere, le aplastará» (Mt 21,44; Lc 20,18). Mateo, pues, centrando la parábola en la suerte del Reino de Dios, «subordinó la orientación cristológica de la redacción presinóptica a una perspectiva catequética que aclara del mejor modo posible el sentido eclesial de la parábola original» [59]. Mateo quiere, por tanto, decir, que «el rechazo de Jesús les costó a los judíos la pérdida del privilegio especial de ser el pueblo elegido. Han perdido el derecho que les venía de nacimiento y el nombre mismo de «pueblo de Dios», por cuanto Mateo les llama simplemente «judíos» (28,15). El principal castigo, por tanto que hubo de soportar Israel fue la pérdida de su vocación y de su papel preponderante en el plano divino de la salvación. Rechazando al salvador, Israel dejó de ser el pueblo elegido» [60].

e) Za 3,8-9: «*...He aquí que yo voy a traer a mi siervo Germen. Y he aquí la piedra que pongo delante de Josué; en esta única piedra hay siete ojos...*» (Za 4,7-10; 6,12-13).

El sentido exacto de esta referencia de la piedra, aunque permanece siendo problema para la exégesis, parece significar el templo. La inspiración podría ser Is 28,16, pero no en el sentido que Is considera la piedra preciosa, sino en el sentido que hace de la piedra un fundamento del edificio mesiánico de la fe. A la base estaría la imagen del pueblo mesiánico como templo que Dios construye. Por ello, los siete ojos de que consta la piedra representan la presencia de Dios que vigila y dirige toda la actividad a partir del templo mesiánico [61].

f) Dn 2,34 s. 44 s.: «*Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra ('bn/λίθος) se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó... El Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo*».

58 H. J. Kraus, *Teología de los Salmos*, 264.

59 X. Leon-Dufour, 'Parábola de los viñadores homicidas', en Id., *Estudios de Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1982) 324.

60 A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 226.

61 Cf. A. Cody, 'Zechariah', en R. E. Brown-J. A. Fitzmyer-R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome biblical Commentary* (London 1989) 356. La posibilidad de que Jesús utilizara la imagen de la piedra para interpretarse a sí mismo, unida a la del «nuevo templo», la defiende, en el conjunto de Mc 11-12, S. Kim, 'Jesus-The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus', en G. F. Hawthorne-O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. E. Ellis* (Tübingen 1987) 134-145.

El universo figurativo de la piedra se halla interpretado por la escatología apocalíptica en Dn 2. Su peculiaridad es la interpretación escatológica colectiva de la piedra en tanto que ésta se identifica con el reino que Dios suscita y que nunca será destruido. Parece claro que este reino está en estrecha relación con el reino de los hijos del altísimo, evocado en Dn 7,27. Sin embargo la imagen de la piedra que se desprende implica movilidad, frente a la piedra estable [62].

La imagen de Dios constructor sobre la roca se encuentra, pues, con diversas aplicaciones teológicas en el AT: la creación, la historia de la salvación —con sentido individual y colectivo— y la apocalíptica [63]. El sobrenombre de Pedro puede ser esclarecido a la luz de todas ellas.

g) Dos expresiones acerca de la construcción sobre la roca en los escritos de Qumrán: 1QH 6,26 y 1QH 7,8 s.

El universo de representaciones con que la tradición exegética del AT describía la dimensión histórico salvífica de Israel como pueblo de Dios, se encuentra también en Qumrán, con las particularidades propias que rodean a esta comunidad sectaria. En efecto, los escritos de la comunidad de Qumrán muestran cómo los miembros de la secta se aplicaron la simbología de la «piedra». A partir de la conciencia que tenían de sí mismos, como comunidad escatológica que tocaba los últimos días antes del *eskhaton,* se apropiaron todas las representaciones con que la tradición del AT había imaginado al Israel fiel del tiempo final, heredero y continuador del pueblo y del reino. Así, se designaron como la comunidad de la «nueva alianza» (CD 6,19; 8,21; 20,12; asimilaron la comunidad al templo, al nuevo templo (1QS 9,4 s.: CD 3,19-4,4); se interpretaron como «contrucción y plantación» (1QS 8,5 s.; 11,8 [cf. Jub 1,16], «plantación» (CD 1,7; 1QH 8,4-10; 1QH 10,22-15, «construcción» (1QS 8,5 s.: 8,9 s.: 9,6; 11,8. Dentro de este conjunto de imágenes, destaca para nuestro propósito la imagen de la comunidad como construcción de Dios sólida y estable, afirmada sobre la roca: «Porque eres tú quien pondrá el cimiento sobre la roca *(tsym swd 'l ṣl')* (1 QH 6,26); «Tú has hecho de mí como una torre fuerte, como un muro elevado, tú has consolidado sobre la roca mi edificio *(wtkn 'l ṣl' mbnyty)* y los fundamentos eternos de mi asamblea» [64].

62 Cf. A. Deissler, 'Der «Menschensohn» und «das Volk der Heiligen des Höchsten» in Dan 7', en R. Pesch-R. Schnackenburg (ed.), *Jesus und der Menschensohn.* Für A. Vögtle zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Freiburg, 1975) 81-91.

63 El significado mesiánico del símbolo de la piedra de Dn 2,34 ss. parece encontrarse también en Fl. Josefo, *Antigüedades de los judíos,* 10,210: «también explicó Daniel al rey lo relativo a la piedra; pero creo que no debo referirlo, puesto que mi propósito no es exponer lo futuro, sino lo pasado».

64 Cf. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament.* A comparative Study in the Temple symbolism of the Qumran Texts and the New Testament (Society for New Testament Studies, m.s. 1) (Cambridge University Press, 1965). O. Betz, 'Felsenmann und Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt 16,17-19 in den Qumranpsalmen', ZNW 48 (1957) 48-77. J. Maier, 'Zum Begriff yḥd in den Texten vom Qumram', ZAW 72 (1960) 148-166.

Al final de este breve pero complejo recorrido por las fuentes de la tradición veterotestamentaria, puede que no resulte muy halagüeño tener que reconocer que no queda probado que el sobrenombre de Pedro se conecte directamente con alguna en concreto de las tradiciones propuestas de la simbología de la piedra, a modo de causa-efecto. Me parece, sin embargo, que ofrece base suficiente para poder sostener tras el gesto de Jesús, imponiendo tal sobrenombre a Simón, un sentido teológico y no simplemente lúdico. Dicho gesto hay que incluirlo, unido estrechamente al de la elección de los Doce, entre las señales por las que Jesús se interpreta a sí mismo como aquél por medio del cual Dios efectua la reunión escatológica de Israel. Estas tradiciones, pues, ilustran un mundo de representaciones a las que Jesús hubo de recurrir para, desde la hermenéutica derásica del AT, presentarse a sí mismo y su proyecto de Mesías escatológico.

5.2. *El derás narrativo del nombre de «Pedro» en el conjunto de Mt 16,17-19*

La conclusión a que se llega en el punto precedente (5.1) viene ampliamente confirmada por Mt 16,18, en que el sobrenombre de Pedro lo interpreta Mateo, con rasgos de fino exégeta, por medio del recurso a las tradiciones histórico salvíficas de la simbología de la «contrucción». La cuestión siguiente es, pues, mostrar, no olvidando la posición de Lampe, que Mateo no es exégeta que crea o inventa, sino que desarrolla y actualiza la tradición de los dichos de Jesús. Esto es lo que se trata de mostrar en los puntos que siguen.

5.2.1. Mt 16,17-19 como inserción mateana

Una de las cuestiones básicas que la lectura dogmática de Mt 16 tuvo que afrontar, en otro tiempo, fue la de la autenticidad del texto en cuestión. Hoy, fuera de aquel contexto exegético, la mayoría de los comentaristas se pronuncia a favor de la inserción mateana en la trama de la recensión marcana del pasaje de la confesión de Pedro [65]. Sin intentar abordar aquí la cuestión, por motivos de espacio, las razones pueden reducirse a dos. Una, porque si se tratara de un texto tradicional ¿por qué no se encuentra en el relato marcano de la confesión de Pedro? Y la segunda, porque con dicho texto Mateo aborda uno de los puntos capitales de la redacción de su evangelio, a saber, su tesis del verdadero Israel. Para ello, desde su más que probable asentamiento dentro de la Iglesia de Siria, apela a la tradición petrina como el verdadero fundamento apostólico de su Iglesia, que, entendiéndola como realidad salvífica separada del judaísmo, la presenta teológicamente, y mediante recurso a la tradición del AT, como entidad histórico salvífi-

65 Amplia documentación sobre el particular en G. Claudel, op. cit., 11-45.

ca, pueblo/Reino de Dios, en sentido pleno. Con ello, hace su magna contribución al desarrollo teológico del cristianismo primitivo en razón de que en él se encuentra una de las eclesiologías más completas del NT.

En este sentido es, pues, la teoría de las dos fuentes la que parece imponerse. Sin embargo, entre los trabajos recientes más notables, destaca la opinión de G. Claudel, quien mantiene la tesis de la omisión marcana [66]. Mi posición, a este respecto, está a favor de la inserción mateana.

5.2.2. Transfondo veterotestamentario del sobrenombre de Pedro según Mt 16,18

Exponiendo, por adelantado, mi tesis, sostengo que en Mt 16,18 se encuentra un desarrollo derásico narrativo del sobrenombre de Pedro. Con ello, quiero decir que el sobrenombre del apóstol se interpreta por recurso derásico a las tradiciones veterotestamentarias del conjunto de símbolos de la «construcción», con las que dicha tradición describía tanto al Israel histórico salvífico como escatológico. En el conjunto, pues, de los vv. 17-19, el v. 18 contiene, en forma de *logion*, un derás narrativo del sobrenombre de «Pedro» que lo relaciona directamente con la Iglesia como la «contrucción» escatológica llevada a cabo por Jesús, la comunidad mesiánica: «Y yo a mi vez te digo que *tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* (σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καί πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς). Te daré las llaves del reino de los cielos, lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos».

El mundo de representaciones a que recurre Mt 16,18 ha sido expuesto recientemente por G. Claudel [67], me limito a sintetizarlo en sus tradiciones esenciales. La idea de Dios como sujeto de la acción de construir está extendida en el AT. En época del exilio, cuando han desaparecido rey y templo, aparece la idea de reconstruir. A este respecto, destaca el profeta Jeremías: «Yo os edificaré y no os destruiré, os plantaré y no os arrancaré» (οἰκοδομήσω ὑμᾶς καὶ οὐ μη καθέλω καὶ φυτεύσω ὑμᾶς καὶ οὐ μὴ ἐκτίλλω, LXX 49,10, TM 42,10); «volveré a reedificarte y serás reedificada virgen de Israel» (31,4); «los reedificaré como en el pasado» (33,7). También puede aducirse Am 9,11: «Aquel día levantaré ('qym) la cabaña de David ruinosa, reparé sus brechas y restauraré sus ruinas, la reconstruiré (wbnytyh, ἀνοικοδομήσω) como en los días de antaño» [68].

66 Ibid., 309-388. En p. 368 s., se propone Mt 16,18 como propio del material tradicional de Mateo, salvo el término ἐκκλησία que entiende como redacional por el de ἐπισυναγωγή.
67 Ibid., 352-367.
68 Texto citado en Hch 15,16.

El targum es testigo excepcional de la lectura escatológica de estos textos. Uno de los más próximos a Mt 16,18 es la paráfrasis aramea de Am 9,11: «en aquel tiempo, yo levantaré el reino de la casa de David que estaba caído; yo reconstruiré ('bny) sus fortalezas y *yo consolidaré su asamblea; ella aventajará a todos los reinos* (wkništhwn 'tqn wtslwt bkl mlkwt'); ella exterminará y aniquilará tropas numerosas; en cuanto a ella, será construido (ttbny) y acabada como en los días antiguos». Cabe destacar la proximidad de vocabulario entre el texto citado del targum de Amós y Mt 16,18: bnh/*οἰκοδομεῖν*, knyšt'/*ἐκκλεσία*, šlt/*κατισχύω*. También Jer 31,38: «del mismo modo que he pensado devastarlos y destruirlos, arruinarlos y aniquilarlos, igualmente *mi palabra se alegrará* de su reconstrucción y de su restauración». Así también el hombre que reconstruirá el templo, según Za 6,12, es identificado por el targum a dicho texto como el Mesías: «he aquí el hombre cuyo nombre es el Mesías» [69].

Este transfondo de tradición del AT para Mt 16,18 viene confirmado por el resto de los semitismos que se encuentran en el conjunto del texto: v. 17: el macarismo inicial, las expresiones bariona y «carne y sangre», el verbo «revelar» con sentido absoluto, así como la expresión «mi padre que está en los cielos»; v. 18: el juego de palabras Pedro y piedra, el término *ἐκκλησία* como traducción de *qhl, 'dh o knšt/kništ';* v. 19: la expresión «reino de los cielos», el uso de la técnica del paralelismo y de los términos *δέω* y *λύω* como traducción literal de *'sr* y *šr'*, pero que en un posible original arameo pueden haber sido, por una parte, *'sr u-ntr* (atar y retener) y, por otra, *šri u-šbq* (desatar y perdonar) [70].

Transfondo veterotestamentario y semitismos nos ponen en la pista de los materiales y método exegético con que elabora la escuela de Mateo su evangelio. En efecto, su exégesis del sobrenombre «Pedro», interpretándolo como piedra de fundamento de la construcción que Jesús proyecta realizar, supone un derás de cumplimiento por cuanto aplica a la *ἐκκλησία* de Jesús (*μου τὴν ἐκκλησίαν*) las imágenes con que la tradición del AT describe el *qhl/knšt Yhwh* escatológico, tal como se ha visto en el targum de los profetas y en Qumrán. Asimismo, la explicación de la función que se atribuye a Pedro recurre en el v. 19 a imágenes y expresiones de la tradición del AT. Así, la *ἐκκλησία* es interpretada por medio del sintagma «reino de los cielos» con el sentido de «Alianza», una de las acepciones del concepto de Basileia en la tradición del AT (p.e. la tradición exegética a partir de Ex 19,6) [71] y por el que Mateo

69 Así también la versión LXX que traduce šmḥ por *ἀνατολή*, designación mesiánica en Jr 23,5; Za 3,8; 6,12; cf. Lc 1,78; Mt 2,1 ss.

70 A. Díez Macho, 'Targum y Nuevo Testamento', en *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I (Città del Vaticano 1964) 153-185. 163 s.

71 Puede verse a este respecto la amplia monografía de O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften* (Orbis Biblicus et Orientalis 58) (Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1984), espec. 72 ss. Publiqué una recensión de esta obra en *EstBib* 46 (1988) 173-186.

hace de la ἐκκλησία un concepto teológico pleno de pueblo de Dios [72]. La definición de la función de Pedro por las expresiones polares de «atar» y «desatar» supone el recurso derásico a una expresión que define la actividad rabínica tanto en el campo doctrinal como disciplinar, sin que pueda excluirse a priori el sentido de «remitir» y «perdonar».

5.2.3. El procedimiento derásico utilizado por Mt 16,18 en la explicación del sobrenombre de Pedro

Responder a la cuestión del procedimiento utilizado para la interpretación derásica del sobrenombre de Pedro en la inserción de Mt 16,17-19, es responder a la cuestión de la clasificación de la forma literaria del pasaje.

En la literatura reciente, a que he limitado este estudio, se ha pretendido ver en Mt 16,17-19 los restos del relato de una teofanía (protofanía) pascual, cuyo beneficiario sería Pedro. Para ello, se aducen los textos de 1 Co 15,5 y Lc 24,34, donde Pedro aparece el primero entre los discípulos que vieron al Señor resucitado [73]. C. Kähler ha propuesto otro tipo de género literario, a saber, relato de investidura divina del trasmisor de revelación a través de la visión correspondiente. Kähler cree encontrar el mismo esquema en 4 Esd 10,57 y JosAs 16,7 [74].

En mi opinión, Mt 16,17-19 supone una unidad de composición redaccional propia de la escuela de Mateo, que habiendo seleccionado cuidadosamente el lugar de su emplazamiento, inserta el pasaje en el momento clave de la confesión cristológica de Pedro. En paralelismo con su confesión, tiene lugar el macarismo de Jesús. Al derás del sobrenombre de Pedro en el v. 18, centro del pasaje, le precede, en el v. 17, el macarismo introductorio y le sigue la exposición de su significado, en el v. 19.

Para la exégesis del sobrenombre de Pedro, la escuela ha utilizado la técnica de la explicación del significado de un cambio de nombre en razón de la función que se le confiere en la historia de la salvación. Así Gn 17,5 Abram en Abrahán; Gn 35,10 Jacob en Israel; 2 R 24,17 Natanyah en Sedecías. Dicha técnica actúa como un modelo narrativo de desarrollo derásico [75]. Por el procedimiento de la paronomasia, interpreta la función representativa del sobrenombre de Pedro como «roca» de fundamento sobre la que se asienta la construcción del edificio de la

72 Cf. W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo* (Actualidad bíblica 36) (Madrid 1974).

73 Amplia documentación en G. Claudel, op. cit., 47 ss.

74 Ch. Kähler, 'Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16,17-19', NTS 23 (1976/77) 36-58.

75 Un evangelio es un mosaico de *modelos narrativos* diversos, entreverados por otros no narrativos, que tiene en común con la historiografía veterotestamentaria el ser expresión de pensamiento vinculado a la historia. De ahí que elabore relatando, y exprese el sentido de esa historia (la historia de Jesús) mediante recurso derásico cristiano a la tradición del AT, tradición que interpreta en clave de cumplimiento.

Iglesia de Jesús, imágenes que, como ya hemos dicho, ilustraban en la tradición del AT la realidad de Israel como pueblo de Dios histórico-salvífico y escatológico. Aquí, dichas imágenes se dicen, por derás, de la comunidad mesiánica, la *ἐκκλησία* de Jesús, que llevando a término las promesas de la Antigua Alianza se hace continuadora del reino y del pueblo (Mt 21,43).

Frente a las fuerzas disgregadoras internas o externas que acechan a la Iglesia, la escuela de Mateo apela a la firmeza de la enseñanza de Jesús, tal como ésta le llega con la garantía apostólica de la tradición petrina, cuya solidez es puesta por la escuela en boca del propio Jesús en un futuro que concierne al presente de la Iglesia de Mateo y de la Iglesia en general. Pedro, pues, no recibe aquí ningún poder, es en el plano del conocimiento de la seguridad y garantía de estar en la tradicón de Jesús donde la escuela destaca su función única e irrepetible. A ella apela la escuela como garantía de la fe anunciada con anterioridad. Los demás problemas de organización de la Iglesia surgirán posteriormente y no serán sino «relecturas» [76] del texto de Mateo desde preocupaciones diferentes a las que contempla el texto en su confección original.

6. Otros ejemplos de deras de dichos de Jesus en la escuela exegetica de Mateo

Este modo de proceder de la escuela de Mateo, como escuela exegética creativa que actualiza para su momento los dichos de Jesús, se puede ilustrar con otros muchos casos. Dada la escasez de espacio, me limito a proponerlos [77].

a) Ampliación de textos procedentes de Mc

Mt 9,13a,b (cf. Mc 2,17) y Mt 12,7 (cf. Mc 2,26 s.).
Mt 10,5-6 (cf. Mc 6,6 b ss.) y Mt 15,24 (cf. Mc 7,24 ss.).
Mt 21,41c y 43 (cf. Mc 12,9 y 11 ss.).
Mt 24,10-12,26 (cf. Mc 13, 13 y 23).
Mt 26,52-54 (cf. Mc 14,47 ss.).

76 Así W. Kasper, 'Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche', en J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit* (Düsseldorf 1978) 85.

77 Estos textos que considero claros ejemplos del derás propio de la escuela de Mateo pueden verse en G. Stanton, 'Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (Tübingen 1983) 273-287.

b) Ampliación de textos procedentes de Q

Mt 6,9-13 (cf. Lc 11,2-4).
Mt 7,12.15-20 (cf. Lc 6,31 y 43-45).
Mt 7,21 (cf. Lc 6,46).
Mt 10,1-42.
Mt 18,10a.14 (cf. Lc 15,3-7).
Mt 5,13a.14a.16 (cf. Mc 9,49-50; 4,21; Lc 14,34-35; 8,16 y 11,33.
Mt 22,28.32-34 (cf. Lc 11,44.47 s.).

c) Desarrollos de material propio de Mateo

Mt 11,28-30.
Mt 25,31-46.

7. CONCLUSION

El rastreo por la tradición del AT nos pone al alcance el mundo de representaciones de que depende la escuela de Mateo en su tarea de recoger y actualizar la tradición de Jesús para su tiempo. No parece desatinado decir que para dicha escuela el judaísmo se cumple en el cristianismo. Resumo en tres puntos lo que puede ser la conclusión de mi estudio.

a) La imposición del sobrenombre de Pedro a Simón no parece tener mero sentido lúdico, sino intención teológica. La función de Pedro es representativa de la roca de fundamento de la construcción que Jesús proyecta realizar, a saber, la comunidad mesiánica. Con ello, Pedro no recibe ningún poder, sino la función de significar para Israel la estabilidad y firmeza sobre la que se asienta dicha comunidad. Ello supone un derás de cumplimiento, al identificar su comunidad escatológica con los signos previstos en la tradición del AT. El significado de Kyp' con el sentido de «roca» lo hace del todo verosímil.

b) La función primera de Pedro, que en el ministerio de Jesús consiste en representar a la roca de la nueva construcción, es actualizada por la escuela de Mateo a la luz de una problemática nueva. Se trata de la necesidad de fundar la Iglesia en la tradición apostólica y, concretamente, en la tradición petrina, en cuya trayectoria parece asentarse la Iglesia de Siria, lugar del evangelio de Mateo.

c) El v. 19, por medio de la imagen de las llaves del reino de los cielos (cf. Is 22,22; Ap 1,18; 3,7), explicita la función eclesiológica de Pedro para la escuela de Mateo. La composición del texto, articulado

en torno a la oposición de dos contrarios: δέω y λύω, da a entender que se trata de una representación total y sin reservas (cf. Mt 28,18). El significado hay que entenderlo a la luz de las prácticas rabínicas con que Mateo está familiarizado, en el sentido de estabilidad y firmeza en el campo doctrinal y disciplinar (Mt 18,18 se polariza en lo disciplinar). Esto sin olvidar que el targum palestinense usa la expresión doble: šr'-šbq con sentido de remitir y perdonar.

Las llaves que recibe Pedro, que indican su plena autoridad representativa, son las del reino de los cielos. Dado que el v. 19 explicita en la secuencia del pasaje el v. 18, Mateo establece una relación directa entre la función eclesial de Pedro y el reino de los cielos. A pesar de las reticencias de la exégesis actual a relacionar Reino e Iglesia, la expresión «Reino de los cielos» del v. 19, con claro sentido de ser equivalente de Alianza, tiene que ver con la Iglesia en cuanto portadora de la realidad mesiánica de la edificación del nuevo pueblo de Dios. De otro modo no se entiende la argumentación de Mateo, confirmada en Mt 21,43. Esto no significa que Mateo no vea en la Iglesia el trigo y la cizaña (13,24-30) y que, junto a esta realidad presente, el Reino no contenga en Mateo una promesa de culminación futura [78]. En este punto, la afirmación de Mateo sobre el Reino es asertiva pero no exclusiva.

AGUSTIN DEL AGUA
Instituto Superior de Pastoral
Madrid

SUMMARY *

The giving of the name «Peter» to Simon (Mt 16,17-19) can be explained as a *deráshic* alusion to the collection of «building images» with which O.T. tradition referred to Israel as People of God, in both its historical and eschatological dimensions. Its function would be to represent the building up of the messianic community. With this gesture, linked to the choosing of the Twelve, Jesus is presented as the one through whom God completes the reunification of eschatological Israel. The community of Matthew sees in the Petrine tradition the guarantee of solidity and stability in the faith as it had been proclaimed and upon which the Church is based. The *derásh* story of Peter's nickname makes real for the time of this community that representative function which the disciple had shown already within the framework of the history of Jesus.

78 Cf. A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium, (KBW, Stuttgarter Biblische Monographien 10) Stuttgart 1971). A del Agua, 'El derás del «Reino de Dios» en la tradición sinóptica. Sugerencias tras la lectura de O. Camponovo', *EstBib* 45 (1988) 173-186.

* La dirección de *Salmanticensis* agradece al Real Colegio de Escoceses de Salamanca la traducción de los sumarios de los estudios publicados.